Faculté des lettres de Poitiers
Hommage de l'auteur
Paul Rousselot

LES

MYSTIQUES ESPAGNOLS

MALON DE CHAIDE, JEAN D'AVILA, LOUIS DE GRENADE

LOUIS DE LÉON, Ste THÉRÈSE, S. JEAN DE LA CROIX

ET LEUR GROUPE

PAR

PAUL ROUSSELOT

AGRÉGÉ,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE IMPÉRIAL DE DIJON.

ECOLE de Ste THERESE



DI



MYSTIQUES ESPAGNOLS
MALON DE CHAIDE, JEAN D'AVILA, LOUIS DE GRENADE, LOUIS DE LÉON, **S[te] THÉRÈSE, S. JEAN DE LA CROIX ET LEUR GROUPE**

PAUL ROUSSELOT AGRÉGÉ, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCEE IMPÉRIAL DE DIJON.

1867

EXTRAITS

CHAPITRE X.

ECOLE DE SAINTE THERESE

S. JEAN DE LA CROIX

I

En présence d'une semblable personnalité et d'un mysticisme aussi peu scolastique, on hésite à employer cette expression, l'Ecole de sainte Thérèse ; elle n'est cependant pas inexacte. Sainte Thérèse a fait école, et de son vivant ; son action n'a pas été restreinte au cercle de ses compagnes : nombre d'hommes, entraînés dans la même orbite, l'ont aidée de leur parole, de leur exemple, de leur dévouement. Tels furent Antoine de Hérédia, prieur de Sainte-Anne, que le dégoût du

relâchement des Carmes mitigés allait, à soixante ans, pousser chez les Chartreux, quand par sa réforme elle ouvrit une voie nouvelle à sa piété ascétique et à son savoir ; Jean de Jésus Rocca, qu'elle choisit pour aller soutenir ses intérêts à Rome ; Jean de la Misère, d'abord ermite de saint Augustin, puis carme déchaussé, « fort vertueux et fort simple en ce qui regardait les choses de ce monde ; » Ambroise Marian de saint Benoît, intendant de la reine de Pologne Catherine d'Autriche, commandeur de Saint-Jean de Jérusalem, soldat à Saint-Quentin, docteur à Trente, ermite près de Pastrane, enfin carme-déchaux, consacrant sa vie à la contemplation et à la pénitence ; Julien, prêtre d'Avila, ami constant de Thérèse, « homme de grande oraison et animé de sentiments tous conformes aux siens (1). »

(1) *Obras*, t. II, p. 218, 223, 285, 300-302, 217. — Villeflore, *op. cit.*, liv. III, IV, V. — *Hist. cathol.*, p. 480. —*Acta Sanct.*, p. 226.

Il y en eut d'autres qui furent quelque chose de plus, des coadjuteurs non seulement par l'action, mais par la plume, des disciples enseignant et écrivant, Jean de la Croix, Jérôme Gracian, Jean de Jésus, Ribéra, pour ne citer que l'élite qui seule doit nous occuper. Inséparable de Thérèse par le caractère et le génie autant que par l'œuvre commune, plus jeune qu'elle de vingt-sept ans, son second dans la réforme du Carmel, son héritier, presque son fils dans la doctrine, Jean de la Croix tient le premier rang parmi eux ; il le mériterait d'ailleurs comme individualité distincte et bien tranchée, ainsi

qu'il arrive aux disciples qui pourraient se passer de maîtres.

Il sortait d'une famille qui avait eu son heure de roman. Gonzalo de Yepes, né dans la ville de ce nom, destiné, paraît-il, à une brillante fortune, avait déçu les espérances ambitieuses des siens et renoncé aux heureuses chances que lui promettait l'avenir pour épouser, par amour, au bourg de Ontiveros, une jeune fille fort modeste et fort belle, mais non moins pauvre, Catherine Alvarez. Il avait gagné à cette mésalliance, avec le mépris et l'abandon de sa famille (car il fut réduit à travailler de ses mains dans l'obscur village de sa femme), le bonheur et la paix ; jamais il n'eut à regretter le sacrifice accompli. De ce mariage naquirent trois fils: l'un, Louis, ne vécut pas ; un autre, François, se fit une réputation de sainteté, le troisième, Jean, fut notre mystique (1542). Il était encore petit enfant lorsque le père mourut : la mère, sans ressources, alla chercher à Médine-du-Champ [Medina del Campo], ville commerçante et peuplée, un travail plus facile à trouver ; il fallait élever ses enfants. Cœur tendre, caractère facile, intelligence ouverte, et le dernier-né, Jean dut être le préféré, au moins la consolation particulière et l'espoir de Catherine Alvarez, dans les amertumes et les charges d'un veuvage prématuré. Rêvant pour lui les bienfaits et sans doute aussi les honneurs de la science, elle intéresse à ses préoccupations maternelles un gentilhomme de Tolède, du même nom qu'elle (mais

vraisemblablement pas de la même famille), Alonzo Alvarez, qui consacrait sa fortune et sa vie à l'œuvre hospitalière de secourir les pauvres et de soigner les malades. Il se prend d'affection pour Jean, le traite comme un fils, et celui-ci, tout en faisant ses « humanités, » le seconde dans l'accomplissement de sa mission volontaire, déversant en charité sur « les membres souffrants de Jésus-Christ » les trésors d'un cœur déjà. pénétré de l'amour divin. Il était marqué dès l'enfance du signe d'élection. A cinq ans, sa piété enfantine avait déjà voué un culte à la Vierge : il lui devait la vie ; un jour qu'en jouant il était tombé dans un puits, elle l'avait soutenu au-dessus de l'eau jusqu'à ce qu'on fût accouru pour l'en retirer ; à vingt ans, elle lui apparaît, et lui ordonne de se consacrer à la religion du Carmel. Sous le nom de Jean de Saint-Mathias, il prend l'habit au monastère de Sainte-Anne, à Médine (1563), d'où il est envoyé, pour recevoir une éducation plus complète, au collège de l'Ordre à Salamanque.

Les éclatants succès qu'il y remporta prouvent qu'il était au niveau du savoir de son temps, au moins dans les universités espagnoles. Spécialement versé dans la théologie, surtout dans l'Ecriture, la philosophie de l'Ecole ne lui est pas étrangère (1) mais il n'en tient nul compte et n'a rien de commun avec les platonisants tels que Malon, Grenade ou Léon.

1 On en voit la preuve en plusieurs endroits de ses écrits. V. *Obras del beato Padre S. J. de la Cruz*, édit. Rivadeneyra, p. 6, 7, 10, 35, 91, 105,

118, 251, etc. — L'édition-princeps, Alcala, 1618, que j'ai eue entre les mains avec celle-ci, est incomplète.

La Renaissance ne l'a pas touché davantage au point de vue des lettres : il n'a aucun souci de la beauté littéraire et, si elle eût été capable de l'émouvoir, il lui aurait reproché d'être un vêtement plus fait pour cacher que pour exprimer l'idéal. Pourtant il est poète ; comme Thérèse, il a laissé échapper en strophes ardentes le trop plein de son âme : homme et poète ne font qu'un, mais l'homme s'efface, le poète n'est presque plus qu'un souffle et la poésie un écho du monde intelligible. Jean de la Croix ne semble pas se douter qu'on puisse mettre son soin à étudier, à imiter les Grecs, les Latins, les Italiens, même les Hébreux, ni s'arrêter à la poésie pour la poésie elle même : il parle en vers comme l'oiseau chante, comme le cœur prie. Capable de goûter la nature, sensible à la beauté de « certains sites, de certains paysages étendus ou variés, » surtout dans la solitude, il ne s'y complaît pas comme Louis de Léon ; dès que, par le chemin des sens, puisqu'enfin ce corps de terre est toujours là, il a puisé dans les impressions extérieures certaines dispositions qui lui rendent Dieu plus présent, il passe outre, rejette l'image et l'idée du visible et du créé, et, au lieu de se répandre en une religieuse effusion, se ramène en soi pour ne voir que l'invisible et l'incréé : les beautés trop senties de la création « dissipent l'esprit » et font ce perdre le recueillement intérieur. » Il est à la fois, s'il est permis d'emprunter aux

mystiques la subtilité presque forcée de leur langage, le plus impersonnel et le plus subjectif des poètes, et grand écrivain sans être un littérateur.

Cette observation n'est pas inutile pour apprécier son caractère et marquer sa place au milieu de ses coreligionnaires. Ceux-ci, plus ou moins et malgré qu'ils en aient, sont des lettrés ; sainte Thérèse exceptée, ils ont subi l'influence de la rénovation littéraire, et leurs écrits portent leur date avec eux. Si quelques-uns s'en défendent, c'est par scrupule ou par humilité, et peut-être leur détachement leur a-t-il coûté quelque effort : il ne coûte rien à Jean de la Croix, parce que chez lui l'attache n'existe pas. Les chefs-d'œuvre du génie de l'homme, quoi qu'ils aient de divin, ne divertissent ni son cœur ni son admiration, tournés uniquement vers un idéal qui non seulement fait pâlir, mais efface à ses yeux toute manifestation extérieure. Louis de Léon, Malon de Chaide se consacrent à un enseignement d'où la théologie ne bannit pas le culte des lettres ; Jean d'Avila, Louis de Grenade sont des sermonnaires de premier ordre ; Jean de la Croix n'est ni professeur, ni prédicateur, ni même ce qu'on entend d'ordinaire par un écrivain théologique. En dépit de ses succès d'école, les triomphes mêmes du talent religieux et sanctifié par le but lui paraissent encore des triomphes profanes ; l'église séculière lui semble trop près du monde, le cloître mitigé du Carmel trop loin de l'idéal qu'il a conçu. Une chartreuse, plus dure, souriait davantage à sa vocation de

plus en plus accusée, et il méditait d'y entrer avec son propre prieur (Antoine de Hérédia), quand il rencontra Thérèse de passage à Médine. Il avait alors vingt-cinq ans, Thérèse cinquante-deux : ce moine ascétique, au visage pâle, à l'aspect débile, au corps amaigri, plutôt un esprit qu'un corps, haute intelligence en même temps qu'âme ardente, en quête d'une règle plus étroite, d'une vie plus mortifiée, fît sur elle une grande impression. Elle en avait entendu parler : quand elle l'eut vu, elle sentit sa réforme accomplie tout entière. Il lui avait promis d'en être le premier religieux, à condition qu'elle « ne le ferait pas attendre longtemps : » on était en 1567 ; en 1568, le premier monastère d'hommes d'après la nouvelle observance était établi à Durvèle [Duruelo], pour lui et par lui.

Dès lors Jean de Saint-Mathias change de nom et devient Jean de la Croix, associé pour toujours à Thérèse de Jésus, portant le même faix, poursuivant le même but, entravé comme elle dans sa marche, plus persécuté matériellement, surtout par la jalouse rancune des mitigés. Elle avait failli être emprisonnée à Séville par le Saint-Office, il le fut par eux à Tolède. Jeté dans une cellule étroite et obscure, incapable de se mouvoir faute d'espace, de respirer faute d'air, de lire faute de lumière, maltraité par son geôlier, un frère-lai, insulté, outragé partout le couvent, à peine nourri, couvert de vêtements sordides (« Ne mutatâ quidem tunicâ. » [Acta Sanct., t. cit., p. 289].), véritable martyr de corps et d'esprit, autre image

de Job, il en fut tiré au bout de neuf mois (1) par l'intervention de la Vierge, dit sa légende, par l'aide de sainte Thérèse, dit son histoire : elle s'était adressée personnellement à Philippe II.

(1) Ce qui fournit à l'un de ses panégyristes l'occasion de le comparer à Jésus-Christ enfermé neuf mois dans le sein de la Vierge. (*Panégyrique du B. Jean de la Croix*, à la suite de la traduction de ses Œuvres, par le P. Jean Maillard, de la Compagnie de Jésus, 1 vol. in-4°, Paris, 1694, p. 582.)

Il aurait, selon quelques biographes, écrit durant cette captivité son Cantique entre l'âme et Jésus-Christ, le dernier ou l'avant-dernier de ses ouvrages. Cette hypothèse, que la description seule de sa prison rendrait invraisemblable, est démentie par un texte de ce traité même. Il y mentionne les œuvres de « la bienheureuse Thérèse de Jésus » déjà morte, avec l'espoir qu'elles seront « bientôt imprimées : » (Cantico XIII, p. 166.) sainte Thérèse mourut en 1582, et ses œuvres parurent pour la première fois en 1588 ; c'est donc entre ces deux dates qu'il a composé ce Cantique, or sa captivité avait eu lieu en 1577. Il ne prenait la plume que retiré dans les *Déserts* du Carmel ; il s'y réfugiait aussitôt qu'il en avait le loisir, et les seuls instants de repos d'une vie courte et tourmentée, c'est là qu'il les a connus. Mais ils n'étaient jamais de longue durée ; de nouvelles vicissitudes l'en arrachaient sans cesse ; les siens, Thérèse la première, qui avaient besoin de lui, le rejetaient dans l'action pour le bien de l'entreprise commune. Recteur du collège d'Alcala (1570), puis de celui de Baëza

(1579), prieur de Grenade (1581), vicaire général en Andalousie (1585), plus tard premier définiteur de l'Ordre, plus tard encore vicaire de Ségovie, dans les intervalles, fondateur de monastères dans les deux Castilles, dans le royaume de Grenade, en Andalousie, quel temps lui restait-il pour le silence et l'ombre ? Quelques mois avant sa mort, le chapitre général tenu à Madrid ne l'ayant pas réélu (V. Cartas, XIV, A la Madre Maria de Jésus, p. 271-72.), il avait pu s'échapper au Désert de la Peñuela, à cinq heures environ d'Ubède [Baeza] : les menées de ses envieux, des intrigues de couvent, vinrent le chercher jusque dans cette gorge sauvage, presque inaccessible, parmi les rochers et les précipices de la Sierra-Morena. Il était à bout de forces, le corps, ce « corps assommant, » le quittait : il souffrit trois ou quatre mois à Ubède, et y mourut à 49 ans, le 14 décembre 1591. On voulut y garder ses restes, Ségovie ou il avait exercé sa dernière charge les réclama, sans consentir à céder même devant une décision du pape ; on transigea en partageant ses reliques. C'étaient bien des reliques : le coadjuteur de sainte Thérèse fut béatifié en 1674 et canonisé au siècle suivant.

1 A consulter : Acta Sanct., tome cité, p. 289, 439. — *Obras de la Santa Madre Teresa de Jesus*, loc. cit. et passim. — *Histoire des Ordres monastiques*, t. 1, p, 349 et sq. — *Hist. cath.*, p. 588 et sq. — *La vie et vertus du B. Père Jean de la Croix*, par le P. Jacques de Jésus, Paris, 1608, — *Le Panégyrique*, par le P. Maillard. — Extraits du procès de canonisation. — *La vie de S. Jean de la Croix, premier carme déchaussé*, par le R. P. Dosithée de. S. Alexis, 2 vol. in-4°, Paris, 1727.

— *Vida y juicio critico del V. Padre S. Juan de la Cruz*, en tête de ses Œuvres, édit. Rivadeneyra, etc.

Ses ouvrages, tous en espagnol, sont moins nombreux que ceux de sainte Thérèse ; on a moins de renseignements sur la manière dont ils furent composés et sur leur date ; on voit seulement que des « personnes spirituelles » avaient dû le presser d'écrire sur ces hautes matières.

En voici le titre :

I. La montée du Mont-Carmel, en trois livres ;
II. La nuit obscure de l'âme, en deux livres ;
III. Cantique spirituel entre l'âme et le Christ son époux ;
IV. La vive flamme d'amour ;
V. Instructions et avis pour la perfection de la vie religieuse ;
VI. Sentences spirituelles ;
VII. Lettres ;
VIII. Poésies sacrées.

II

Voilà l'homme ; voici la doctrine.

La perfection de la vie spirituelle est la possession de Dieu par l'union d'amour (1) ; cette union parfaite, accompagnée de la connaissance, est possible dès cette vie (2) : dès cette vie l'homme peut être un ange, plus qu'un ange, car il y a des âmes qui ont reçu ici-bas des illuminations plus parfaites que celles des anges (3) Or, si l'âme prétend gravir la montagne mystique et « y faire de soi-même un autel où elle offre à Dieu un sacrifice d'amour pur, de louange et d'honneur, elle doit au-

paravant avoir accompli trois choses : il faut qu'elle ait banni les dieux étrangers, c'est-à-dire les passions et attaches du dehors ; qu'elle se soit purifiée du levain déposé par ses appétits, en leur résistant et faisant pénitence ; enfin qu'elle ait changé d'habits.

(1) *Llama de amor viva,* canc. 2, v° 6, p. 227 : « …Vida espiritual perfecta, que es posesion de Dios por union de amor. »

2 *Subida del monte Carmelo*, Prólogo, p. 3: « …Pasa el alma para llegar a la divina luz de la union perfecta de amor de Dios (cual se puede en esta vida)... »

3 *Sentencias*, 172 p. 253 : « … Porque almas hay en esta vida que recibieron mas perfecta iluminacion que los ångeles. »

Alors Dieu lui en fournira de nouveaux, moyennant les deux premières conditions, en lui donnant une manière nouvelle de le connaître en lui-même et non plus suivant l'habitude de l'entendement humain ; une nouvelle manière de l'aimer en lui-même, et non plus avec les vieux goûts et désirs humains de la volonté. En un mot, faisant cesser tout ce qui est du vieil homme et de l'état purement humain, il la revêtira d'un état surnaturel, en sorte que ses opérations d'humaines deviendront divines » *Subida*, lib. I, c. 5, p. 9

Ce but exige une appropriation spéciale des facultés, puisque la force de l'âme consiste en elles, que son sort dépend de la direction qu'elle leur imprime et de l'emploi qu'elle en fait. En ce qui regarde l'entendement, « il est fort convenable de ne pas vouloir entendre clairement les choses, afin de conserver plein et entier le mérite de croire, et d'arriver dans la nuit intellectuelle à

la divine lumière de l'union. » Il est vrai qu'il s'agit spécialement dans ce passage des dangers de la crédulité en matière de révélations, mais la suite donne à la pensée un sens beaucoup plus étendu : « S'il est vrai qu'il convient de n'accueillir pas curieusement les nouvelles révélations qui arrivent touchant les propositions de la foi, combien sera-t-il plus nécessaire de repousser celles qui sont de choses différentes, et de ne leur donner nulle créance ! » La conséquence, c'est qu'il faut annuler l'entendement, le « purger, le « dénuder » de tout ce qu'il renferme ; il n'a point à agir : humble, résigné, « désapproprié, » qu'il tende à « l'abstraction totale et à la contemplation passive. (1) »

(1) *Subida*, lib. II, c. 27, p. 59 ; c. 32, p. 64 ; lib. I, c. 13. — Cf. Denys Aréop, *Des noms divins*, I, 4 ; *Théol. myst*., I, 1, 2 : « Si l'on veut s'élever dans le monde intelligible jusqu'à la source de toute réalité, il faut faire cesser toute opération de l'entendement, se réfugier dans l'ignorance et se plonger dans les ténèbres mystiques. »

C'est lui qui remplit le magasin de la mémoire ; s'il doit se « vider » de toute notion, celle-ci doit se vider de tout souvenir, car la possession est contraire à l'espérance en matière de spiritualité : « à l'égard de Dieu, plus l'âme espère, plus elle obtient, et plus elle se dépossède, plus elle espère. » L'imagination qui touche de si près à la mémoire et dans laquelle l'intelligence prend et laisse indifféremment les espèces sensibles, est également à proscrire, car Dieu n'a ni forme ni figure. Les images corporelles n'ont pas plus de proportion avec lui que les objets matériels des cinq sens ; or,

l'imagination ne travaille que sur les données de ceux-ci, tout au plus forme-t-elle des représentations semblables à celles qu'elle a perçues par leur entremise et qui ne sont pas plus nobles que ces perceptions elles-mêmes ni que leurs objets. Elle a beau se figurer des palais de diamant ou des montagnes d'or, parce qu'elle a reçu des sens l'image de l'or et celle du diamant ; l'art avec lequel elle les dispose ne les rend pas substantiellement supérieurs à un diamant ni à un grain d'or. Qu'elle combine donc suivant son caprice les matériaux empruntés aux créatures, il n'en sortira jamais un Dieu, et quiconque se représentera Dieu sous une apparence sensible est assuré de ne le jamais connaître (1).

(1) *Id.*, lib. III, c. 2, 3, 4, p. 67 et sq. ; c. 6, p. 70 ; c. 14, p. 74 ; lib. II, c. 12, p. 32 ; 16, p. 38 ; *Llama de amor*, canc. III, § 11, p. 236. — Cf. Ric. a S. Victore, De contempl, lll. Alb. Mag., *De adhœrendo* Deo 4. Ruysbrœck, De la perfection des enfants de Dieu : « La première condition qui fait l'homme intérieur est un cœur vide d'images. » — Denys Aréop., Noms div., I, 1 : « Ce qui est intelligible ne peut être saisi et vu au moyen des choses sensibles, ni ce qui est simple et immatériel au moyen des objets matériels et composés, ni enfin ce qui n'a ni figure ni forme par les choses revêtues de figures et de formes corporelles. »

Cette proscription des images dans l'esprit ne s'étend-elle pas, par une induction nécessaire, jusqu'aux images matérielles qui décorent les églises, les chapelles, les oratoires, et mème jusqu'à la partie purement extérieure du culte ? A Dieu ne plaise ! Rien de plus condamnable que la doctrine des iconoclastes et des réformés : l'emploi de ces signes visibles est d'une grande force pour

rappeler à notre esprit l'idée de Dieu et des saints. Seulement c'est aussi « une abondante source d'erreurs » pour ceux qui ne savent pas en user comme il convient, et qui n'établissent aucune différence entre la représentation et l'objet représenté : ils sont un moyen pour aller à Dieu, mais ne doivent pas nous retenir au passage et nous empêcher « d'aller au vif. » Si l'on donne trop aux choses extérieures, « ce peut être une occasion aux esprits faibles de se contenter du vain plaisir qu'ils y trouvent, » et même d'offenser les saints et Dieu par la perversion de l'hommage qu'ils croient leur rendre. La preuve en est dans « l'abominable coutume » des gens du monde, qui non contents de sacrifier à la mode des habits, affublent aujourd'hui les saintes images des ajustements dont ils se parent eux-mêmes, croyant autoriser leur vanité et leur immodestie par une piété apparente, et « odieuse » à ceux, qui en sont l'objet, « Telle est notre vaine convoitise qu'elle s'introduit partout, ronge tout, comme l'artuson, n'épargne rien, ni le bon ni le mauvais. D'où vient que tu préfères un rosaire de telle façon à un rosaire d'une autre sorte, sinon que ton goût est dans cet objet seul ; telle image à telle autre, sinon que tu te préoccupes de son prix ou de son mérite, au lieu de te demander si elle t'attire davantage à l'amour divin ? Certes, si tu mettais tout ton désir et tous tes goûts à plaire à Dieu, tu n'aurais nul souci de tout le reste. C'est grand'pitié de voir des personnes spirituelles pousser si loin à propos de ces bagatelles

une curiosité et une recherche que les trocs et les changements ne satisfont jamais, et perdre ainsi pour le visible et le temporel la dévotion de l'esprit. » On en peut dire autant de ceux qui entreprennent des pèlerinages « en compagnie, » et « par divertissement plutôt que par dévotion, » qui vont aux solennités religieuses « pour voir et pour être vus, » ou pour trouver occasion de « faire de grands repas avec leurs amis ou de prendre d'autres divertissements ; » qui « intercalent dans ces fêtes des détails ridicules, contraires à la vraie dévotion, propres à faire rire le peuple et à le distraire, ou y déploient des magnificences qui charment les yeux et ne touchent pas le cœur. » C'est « se faire fête à soi-même plutôt qu'à Dieu, » et Dieu « ne prend pas pour son compte les fêtes qu'on se donne à soi et aux autres. » La religion ainsi entendue est une idolâtrie. (1).

(1) *Id*., lib. III, c. 34, p. 92 : « ... Y la devocion del corazon es muy poca, y tanto asimiento tienen ả esto como Micas en sus idolos... »

L'extérieur et le visible ne sont que pour nous élever à l'invisible et à l'idéal : la première impression faite, hâtez-vous d'en effacer les vestiges, et demeurez en Dieu sans retour sur les créatures, ni par images, ni par souvenirs, ni par affections.

La volonté en effet doit être également détachée des désirs terrestres. Joies, espérances, douleurs, craintes, passez l'éponge sur ces misères de l'humanité : « Les créatures sont des miettes tombées de la table de Dieu,

aussi celui-là est-il justement appelé chien qui tourne autour pour s'en repaître, et il erre toujours affamé, car les miettes excitent l'appétit au lieu de le rassasier. » Se détacher du monde, c'est aimer et oublier également tout le monde, ne chercher de joie en rien, ne se plaire qu'à la souffrance dans l'action et dans l'amour. La valeur de l'amour ne consiste pas dans les jouissances qu'il procure, mais dans le dénuement de la volonté, se pliant à tout : il en est qui appellent Dieu le bien-aimé, l'Epoux, mais ils ne l'aiment pas véritablement tant que leur cœur n'est pas tout en lui, que leur volonté n'est pas devenue une seule volonté avec la sienne. En un mot, il faut remplacer la volonté par la charité, comme la mémoire par l'espérance, l'entendement par la foi : plus de facultés de l'âme, mais des vertus théologales. Ainsi les préliminaires sont accomplis : l'âme est devenue capable de « goûter tout, » n'ayant de « goût pour rien, » de « savoir tout, » ne désirant « rien savoir, » de « posséder tout, » ne souhaitant « rien posséder, » « d'être tout, » ayant la volonté de « n'être rien. » Préparée à l'union par la voie purgative, elle entre dans la voie illuminative, passant du degré des commençants au degré des contemplatifs (1). Mais c'est alors que les épreuves les plus cruelles l'attendent, comme pour l'éloigner du but où elle aspire et lui faire payer son bonheur au prix de souffrances terribles.

1 *Id*., lib. I, c. 13, p. 18 ; lib. II, c. 34-38 ; c. 29 ; lib. III, c. 15, 16, p. 37 et sq. ; c. 26, 32, 33, 36 ; *Sentencias*, p. 249-251 ; *Instruccion y caute-*

las, p. 245,246 ; *Noche escura*, lib.. I, c. 1, p. 102 ; c. 8, p. 108 ; c. 12, 13, 14.

Le souffle de Dieu a balayé toutes ses imperfections et lui a donné la lumière. Cette lumière, qui l'éclaire et la purifie est une « nuit obscure, » *noche escura,* parce que la sagesse divine est tellement éclatante qu'elle l'éblouit, comme le soleil éblouit le hibou : plus les choses divines sont manifestes, plus elles sont naturellement cachées à l'homme (2 Cf. ARIST., *Met*., II, 1.) De plus, en l'inondant de ses rayons elle fait mieux ressortir sa misère et son impureté ; enfin deux contraires ne pouvant subsister dans un même sujet, l'âme imparfaite et bornée supporte avec angoisse cet envahissement de Dieu qui s'annonce. Champ de bataille où luttent les deux natures, la nature humaine et la nature divine, que devient cette pauvre âme aux prises avec Dieu, qui brise ce qu'elle a d'humain, s'empare d'elle, et la laisse éperdue, haletante, plongée dans les ténèbres et dans une sorte de mort ? La langue n'a pas d'expressions assez fortes pour peindre ses tortures, « Elle se sent consumer et fondre à la vue de ses maux par une cruelle mort d'esprit, comme si, dévorée par une bête, elle se sentait digérer dans ses entrailles ténébreuses ; elle souffre les mêmes tourments que Jonas dans le ventre de la baleine, elle est comme lui dans un tombeau obscur et vivant qu'elle doit traverser pour la résurrection spirituelle qui l'attend... Aussi faut-il avoir pitié d'une âme que Dieu plonge en cette horrible et épouvantable

nuit. Car quoique ce soit un grand bonheur pour elle à cause des biens signalés qui lui en proviendront, lorsqu'il produira en elle ces merveilles dont parle Job, tirant des ténèbres les biens profonds et mettant au jour les ombres de la mort, néanmoins la peine extrême qu'elle souffre, l'incertitude où elle est, la crainte que son mal ne prenne jamais fin, les angoisses de l'esprit, le trouble du cœur, méritent qu'on ait compassion d'elle et qu'on la plaigne. » Ni expérience, ni conseils, ni directeurs, si spirituels qu'ils soient, rien ne peut la soulager, hormis Dieu, et il semble l'abandonner. Incapable des choses de la terre, puisqu'elle a éteint son cœur, sa volonté et sa pensée, incapable encore des choses divines, puisqu'elle attend son Dieu, elle se débat dans un vide effrayant. Ses facultés en effet sont devenues « des cavernes immenses et vides ; » quelle pâture lui jeter pour les remplir ? « Il ne lui faut pas moins que l'infini ! » *no se llenan menos que con lo infinito* (1).

(1) Cf. Porphyre, *Traité de l'abstinence*, liv. III, ch. 27. Hors de l'amour de Dieu, dit-il, tout est néant pour l'homme ; c'est là la seule nourriture. Ceux qui croient remplir autrement le vide de leur cœur, ressemblent aux Danaïdes.

L'infini ! voilà le seul aliment qui calmera « sa faim et sa soif ; » qu'elle le possède, et elle va « vivre comme hors d'elle-même, » respirer un sentiment tout divin, « qui lui semblera étranger » et la placera dans un état « qui appartient plus à la vie future qu'à la vie

terrestre : » Dieu y pourvoit, car « se défaire de sa nature est au dessus des forces de l'homme (1). »

1 *Noche*, lib. II, c. 5, p. 118, c. 7, p. 121 ; c. 9, p. 124 ; lib. I, c. 1, 8, 12, 13, 14 ; *Llama de amor viva*, canc, II ; canc. III, p. 231 ; *Subida*, lib. III, cl, p. 67.

Aveu précieux à recueillir, encore qu'involontaire ! malgré lui, le mysticisme confesse ce qu'il a d'exagéré et d'impossible. Qu'est-ce en dernière analyse que cette nuit obscure si péniblement expliquée, sinon l'anéantissement dans l'âme de toutes les manières d'être antérieures que l'entendement, la mémoire et la volonté ont léguées à la conscience ? Que signifient ces allégories bizarres ? Qu'est-ce que cette purification, ce vide de la demeure où Dieu va pénétrer, sinon la mort de la conscience tombée dans l'oubli d'elle-même ? Une telle violence faite à la nature ne peut avoir lieu sans douleur et sans révolte. Malgré lui le mystique se souvient de l'homme, il sent que les rares instants ou il essaie de franchir les bornes du monde humain pour entrer dans la région de l'inaccessible sont des crises ou l'homme tout entier proteste contre une partie de lui-même, affirmant à son insu le néant de ses ambitions sublimes et insensées. Surprenez-le dans un de ces moments, il vous dira, avec un accent qui rappelle le *roseau pensant plus noble que ce qui le tue,* que « une seule pensée de l'homme est plus précieuse que tout l'univers. » Peu importe qu'il ajoute : « et par ce motif. Dieu seul en est digne, et ainsi toute pensée qui ne va

pas à lui est un vol que nous lui faisons (1) : » quel hommage rendu à la raison par un homme qui ne croit qu'à l'extase !

1 Sentencias, 200[a], p. 254.

Mais ce n'est là qu'une note égarée : elle frappe notre oreille, non celle du mystique ; si elle détone dans le concert, elle s'y perd aussi, et comme finalement elle se fond dans l'harmonie supérieure de l'ensemble, ainsi les contradictions de détail se résolvent dans l'unité profonde des voies divines. Y a-t-il même contradiction entre ces souffrances et le bien ineffable que promet l'extase ? En apparence peut-être, non en réalité. « Le feu communiqué au bois (1) commence par le dessécher, et, chassant l'humidité au dehors, lui fait rejeter l'eau ou la sève qu'il renferme. Ce faisant, il l'enlaidit, le rend noir et sombre, mais peu à peu il le débarrasse de tout ce qui mettrait obstacle à son action, l'échauffé, l'enflamme, le transforme en soi et le rend aussi beau que lui-même. Le bois n'agit plus par son action propre, il reçoit l'action du feu dont il partage les propriétés : sec il dessèche, chaud il échauffe, brillant il éclaire. » De même l'amour divin, avant de s'unir à l'âme, la purifie et la rend pour un instant plus laide qu'elle n'était, car aux rayons de sa flamme les impuretés qui la souillent deviennent plus visibles avant de disparaître.

(1) *Noche*, lib. II, c. 10, p. 125.— Cette comparaison est-elle empruntée à Hugues de S. -Victor, ou est-ce une similitude fortuite ? Jean de la Croix écrivait d'inspiration, mais il avait beaucoup lu ; il est vraisemblable que cette réminiscence s'est présentée à lui et qu'il l'a acceptée

sans savoir d'où elle lui venait. — Cf. Hug. a S.-Vict., In *Ecclesiast*. : « Velut ignis in ligno viridi, etc. »

Une fois disparues, la place est libre et Dieu vient l'occuper. Il demeure en toutes les âmes assurément, sans quoi aucune ne subsisterait, mais pas de la même manière : chez les unes, il est comme un étranger dans une maison étrangère, chez les autres il est chez lui. A celles-ci sont réservées les délices de l'union dans « le fond de leur substance, » dans leur « centre le plus profond, » *fundo de la sustancia del alma, centro mas profundo*. Non pas que l'âme, en tant qu'esprit, ait ni haut ni bas, ni rien de plus ou moins profond, puisqu'elle n'a pas de parties comme les corps : ce qu'on appelle son fond, son centre, c'est là où son être et sa vertu peuvent atteindre, c'est-à-dire Dieu, *el centro del aima Dios es*. Arrivée à Dieu, elle est arrivée à son centre le plus profond, et cela a lieu quand elle l'aime, l'entend et en jouit de telle sorte qu'elle ne puisse ni en jouir, ni l'aimer, ni l'entendre davantage ici-bas. Il l'instruit alors secrètement sans parole, sans l'aide d'aucun sens, par des moyens qu'elle ignore. Ce n'est pas l'entendement actif qui est enjeu, lui qui n'a pour objet que des formes, des notions imaginaires, des apparences, mais l'entendement passif recevant d'une manière tout impersonnelle une connaissance où il n'intervient qu'en la recevant. Dieu écarte les voiles sans les supprimer tout à fait : celui de la foi demeure toujours et il se laisse voir au travers (1).

(1) *Llama*, canc. IV, p. 219, 242, 243. *Cantico espiritual*, canc. XIX, p. 178. — Cf. Denys Aréop., *Noms divins*, VII, 3 : « La parfaite connaissance de Dieu résulte d'une sublime ignorance et s'accomplit en vertu d'une incompréhensible union. »

La partie sensitive de l'âme, rendue conforme à l'esprit, non seulement n'est pas un obstacle au bonheur de celui-ci, mais encore y participe. L'âme tout entière goûte les choses de Dieu, qui lui communique la force, l'amour, la sagesse, la beauté, la grâce et la bonté. « Comme Dieu est tout cela, l'âme goûte tout cela, » elle « vit la vie de Dieu, » ses facultés sont transformées en attributs divins, *se vuelven como divinas*. L'entendement a remplacé sa courte vue par la lumière de Dieu ; la volonté, ses froides affections par la vie de l'amour ; la mémoire, les figures et les formes des choses créées par la compréhension de l'éternité ; l'appétit sensitif, la soif des créatures par la soif du divin. Il y a contact des substances, *toque* : « La substance de Dieu touche à la substance de l'âme. » L'âme est devenue une seule chose avec Dieu, elle « est Dieu par participation, étant unie avec lui et absorbée en lui ; » toutefois « sa substance ne se peut changer en la substance divine. »

Comblée de tant de bienfaits, elle rend à Dieu ce qu'il lui a donné : flambeau, lumière, amour, elle fait rejaillir par une incessante réflexion toutes ces richesses spirituelles sur le bien-aimé, comme le cristal pénétré des rayons du soleil les réfléchit et les lui renvoie ; mais elle le fait librement et du consentement de sa volonté.

L'entendement et la volonté lui rendent la connaissance et les joies qu'ils en ont reçues : « Il semble qu'étant ainsi transformée en Dieu, elle fasse en lui ce qu'il fait en elle, parce que sa volonté n'est plus qu'une volonté avec la sienne. On peut dire en quelque façon qu'elle donne Dieu à Dieu, non pas en réalité, puisqu'il est essentiellement à soi-même, mais elle lui donne tout ce qu'elle en reçoit, or il se donne lui-même à elle. Et c'est là le don mystique et amoureux qu'elle lui fait, le prix dont elle paie tout ce qu'elle lui doit, la source de toutes ses délices (1) »

1 Cantico, canc. XVIII, p. 177. Llama, cane. III, p. 240 ; canc. II, p. 225, 227.

Plus que jamais, la parole fait ici défaut au mysticisme ; il accumule les comparaisons, les métaphores, il emprunte au Cantique des cantiques les hardies peintures qui rendent l'allégorie tout orientale du mariage spirituel. Dieu sommeille sur le sein de l'Epouse : de peur de troubler son repos, elle n'ose faire aucun mouvement, elle se retire de toute chose, elle vit dans une immense paix. Endormi dans cet embrassement de l'âme, *dulce abrazo*, l'amant parfois s'agite, se réveille, c'est-à-dire qu'il cause en elle des mouvements plus vifs où « elle sent respirer son Dieu, » *siente el alma la respiracion de Dios*. Car Dieu est le principe du mouvement, mais le principe immobile ; c'est donc elle qui réellement est mue par lui et qui, le voyant toujours en soi en même temps qu'elle reçoit de lui le mouvement,

connaît quelque chose de ce qu'il est en lui-même et dans les créatures, surprend, pour ainsi dire, à l'œuvre cette vie divine, cette essence et cette harmonie universelle des êtres que tous il contient en soi virtuellement et éminemment, et qu'il fait passer du néant à l'existence. Ces mouvements divins ont encore un autre résultat : « Ils sont des attaques que Dieu fait à l'âme pour l'engager à se hâter vers la gloire parfaite et la jouissance définitive de lui-même. » Mais quoi ! serait-elle donc libre de ne pas respecter « la toile légère et déliée » qui la sépare de l'éternité ? Non, cette toile est la vie, la vie qu'il faut subir, et comme l'extase prolongée serait mortelle. Dieu l'abrège et arrête l'âme dans son vol: *Vuélvete, paloma* (1).

(1) *Llama*, canc. IV,p. 242, 244 ; canc. III, p. 230 ; canc. I, p. 221. — *Cantico*, IX, p. 158 ; XIII, p. 166.

Mais que devient la nature humaine dans cet état surhumain ? Si l'homme ne se sert plus de ses facultés, il va descendre au rang de la brute et détruire l'œuvre du Créateur ; que dis-je ? le Créateur va la détruire lui-même. Au contraire, il l'achève, puisqu'il la divinise. Voies mystérieuses que l'on ne condamne que faute de les entendre ! Dieu entre dans les âmes comme le soleil dans les maisons ; leur rôle est de lui ouvrir la porte, autrement dit, de se dépouiller de ce qui pourrait l'arrêter, et de consentir à sa venue. Cela fait, lui seul doit agir. Ne dites pas qu'elles ne pourront s'avancer, si l'entendement est inactif ; Dieu est incompréhensible et ex-

cède l'entendement ; n'entendez pas, croyez, *creyendo, y no viendo*. Ne dites pas non plus que si l'intelligence ne conçoit pas distinctement, elle ne présentera qu'un objet obscur à la volonté, et que celle-ci n'aimera pas faute d'un objet. Cela est vrai dans l'ordre rationnel, tant que nous ne sortons pas des actes ordinaires de nos facultés, mais ici nous dépassons ces étroites limites. Eloigner les âmes de cette voie sous d'aussi vains prétextes, c'est leur porter préjudice : malheur à ceux qui sèment les obstacles d'une direction malavisée sous les pas des fidèles qui seraient désireux d'y marcher ! Pour n'être pas sortis des bornes de l'oraison commune, ces maîtres inhabiles n'ont pas le secret de la contemplation d'autrui ; préjudiciable au prochain, leur ignorance est injurieuse à Dieu, car ils osent mettre la main à son ouvrage. Ils ne savent ce que c'est qu'esprit, et ils veulent ramener de force les amants de Dieu à des œuvres stériles ; ils y consument toute la nuit et ne produisent rien. Ils interdisent à l'âme le repos et le silence, l'oubli volontaire, la sainte oisiveté, *santa ociosidad y olvido* ; mais si elle agit, que restera-t-il à faire à Dieu ? Qu'elle se taise, et que Dieu parle (1) !

(1) *Subida*, lib. III, c. 1, p. 66. *Llama*, canc. I, p. 219, 233, 235 ; canc. III, p. 237. — Notons encore une sortie très vive contre les directeurs trop lents à accepter les vocations religieuses, ou même opposés, par des motifs purement humains et le plus souvent personnels. Ils sont comme des pierres et des barres de fer à la porte du ciel, empêchant les autres d'entrer, mais ils seront maudits.

III

Que cette doctrine ait été longtemps tenue secrète, longtemps examinée avant de sortir des mains de l'autorité ecclésiastique, qu'elle ait soulevé autant de crainte chez les uns que d'admiration chez les autres, il n'en pouvait guère être autrement. L'auteur ne fut béatifié qu'en 1674, ses livres ne furent autorisés que vingt-sept ans après sa mort. Même revêtus de la licence des Inquisiteurs, on y releva des rapports, au moins apparents, avec plusieurs hérésies, comme celles des Béghards, des Iconoclastes, et de différentes sectes d'Illuminés. *Une Introduction et avis général* par le P. Jérôme de Saint Joseph ; des *Eclaircissements*, par le P. Nicolas de Jésus-Marie, lecteur en théologie à Salamanque ; des *Notes et Remarques en trois discours* « pour donner une plus grande intelligence de ses phrases mystiques et de sa doctrine spirituelle, » par le P. .Jacques de Jésus, prieur des Carmes de Tolède ; une autre apologie par Basile Ponce de Léon, neveu de Louis de Léon, attestent surabondamment, par le zèle de la défense, la gravité de l'attaque.

Un fait à noter dans toute cette controverse, c'est que les défenseurs de Jean de la Croix mettent en avant le nom vénéré de sainte Thérèse, dont la doctrine avait acquis l'autorité de la chose jugée. La filiation est légitime, « le docteur extatique » procède de sainte Thérèse, mais comme Porphyre procède de Plotin ou

Malebranche de Descartes. En vérité, il procède de lui-même, et parmi ses contemporains, tous si libres d'antécédents et d'attaches d'école, il est de beaucoup le plus libre. On l'a comparé, même dans son procès de canonisation, à l'Aréopagite que certainement il connaissait, avec lequel il n'est pas sans quelques points de contact (j'en ai signalé quelques-uns), mais dont il n'avait nul besoin et qui ne lui a été d'aucun secours. Il est trop peu philosophe par choix pour s'inspirer d'un auteur qui est plus alexandrin que catholique. Ils sont tous les deux malaisés à comprendre, mais pas de même sorte ni pour les mêmes raisons. Bien que l'excès même de son mysticisme porte quelquefois Jean de la Croix jusqu'aux confins de la métaphysique, il reste plus simple que le Pseudo-Denys, et s'il est aussi obscur, c'est plutôt d'une obscurité psychologique et de sentiment. Un sentiment très intime, voilà le sceau qu'il met à ses œuvres, signe particulier de ce mysticisme exalté qui est l'indépendance d'une âme religieuse. Sainte Thérèse ne s'y trompait pas ; avec sa justesse habituelle de coup d'oeil, elle avait discerné le caractère propre de cette puissante individualité que tant de liens d'ailleurs rattachaient à la sienne : il est trop raffiné, il spiritualise à l'excès, dit-elle dans une lettre que j'ai déjà citée.

Il ne reproduit donc pas plus sainte Thérèse que l'Aréopagite, il la continue et en la continuant il la dépasse : il n'écrit pas pour les commençants, mais pour

les parfaits. Il n'est cependant pas dégagé entièrement de son influence salutaire ; nul doute que, dans les épanchements de ces deux âmes, la profonde sagesse de l'une nait ralenti l'essor parfois trop large de l'autre, et qu'il ne faille attribuer à Thérèse les correctifs que Jean de la Croix impose à ses hardiesses. Ainsi il accorde que dans la consommation de l'union. Dieu ne se révèle que derrière le voile de la foi (lequel tombe pour le quiétiste) ; que l'aspiration au pur intelligible ne doit pas empêcher de s'arrêter à la vue de l'humanité de Jésus-Christ (1) ; que l'âme, même réduite à un rôle passif, agit encore en se donnant librement.

1 *Subida*, lib. III, p. 67 ; lib. II, p. 25, 64. — Cf. sainte Thérèse et Louis de Léon, *supra*.

Mais s'il est capable, comme elle, d'analyse psychologique et morale, tel n'est pas son but : s'il parle de la connaissance de soi-même, c'est en passant, comme d'un principe accordé (1 *Cantico*, IV, p. 153) ; il ne s'arrête ni au détail ni à l'explication des extases et des ravissements (*Id.*, XIII, p. 166.), il s'adresse à des âmes qui en ont l'expérience ; il n'étudie pas les facultés en psychologue, ni les passions en moraliste : les parfaits n'ont rien à apprendre qu'à éteindre celles-ci et à supprimer celles-là. Son dédain de l'intelligence, son mépris de la réalité terrestre est sans frein. Sainte Thérèse introduit le chrétien pas à pas dans le monde spirituel, lui en indique les avenues, les détours, les replis, les lui fait parcourir successivement et par le menu ; Jean de la Croix,

qui l'y trouve déjà, le plonge tout entier et d'un coup jusqu'en ses profondeurs, sans ménagement comme sans transition. Il est encore plus rigide sur l'observation de la règle qu'il dicte à l'âme. L'arrachant violemment aux conditions normales de la vie, il ne la couche pas sur des fleurs, comme l'Epouse du Cantique, il la traîne sur les épines de la voie étroite, *angosto es este camino que guia å la vida*. Il a une manière à lui d'expliquer le mal et de justifier la Providence : si tu souffres, ne t'en prends pas à Dieu, mais à ta lâcheté, car le parfait jouit des maux que l'imparfait déplore. Ennemi décidé de toutes les superstitions qui flattent les vaines curiosités, mais qui corrompent la pureté du dogme, réagissant contre les tendances de la dévotion espagnole, très prudent sur l'article des révélations, peu crédule aux visions et communications de même nature, peu favorable à l'excessive fréquence de la communion qu'il appelle, avec beaucoup d'autres douceurs sensibles, « une gourmandise spirituelle, » *golosina, gula espiritual*, il est aussi dur aux âmes mystiques qu'indigné contre celles qui ne goûtent pas la mysticité (*Subida*, lib. Il, p. 25, 43 et sq. *Sentencias*, p, 251. *Noche*, lib. I, p. 106.).

Aussi représente-t-il le point extrême du mysticisme en Espagne : il est le plus logique des mystiques espagnols parce qu'il est, quoi ? le plus passionné ; le plus audacieux parce qu'il est le plus détaché ; le moins philosophe parce qu'il se tient le moins près de

l'homme, et pourtant (au risque de dire une inconséquence apparente) le plus près des audaces de la métaphysique moderne par l'excès même de son mépris pour la réalité humaine et pour tout ce qui n'est pas l'idéal. Les extrêmes se touchent. Si Louis de Léon, sainte Thérèse côtoient le panthéisme sans le vouloir, peut-être sans le savoir, Jean de la Croix, en parlant de Dieu, semble annoncer tel système de nos jours qui, à force de retrancher de la conception de Dieu tout élément humain et dans sa terreur de lui attribuer quelque chose de fini, le retranche du réel en le posant comme idéal : « Nulle réalité ne peut être Dieu. » Jean de la Croix ne va pas sans doute jusqu'à dénier l'existence à celui qui est l'Etre, mais s'il a raison de proscrire toute idée sensible à son sujet, il exige beaucoup de l'intelligence de l'homme : celle-ci ne le conçoit guère sans quelque secours de l'anthropomorphisme qui est, en un sens, une nécessité de notre constitution intellectuelle ; et en pressant l'induction de Jean de la Croix, on finirait aussi par ne plus voir en Dieu qu'une idée. Et ainsi le plus fervent catholique se trouve presque d'accord avec le moins catholique des systèmes de philosophie ; heureusement pour lui, Hegel n'existait pas encore et la rencontre ne pouvait pas le troubler. Rien d'ailleurs n'aurait altéré la sérénité de sa conscience ; nul mystique n'a été plus sûr de soi, parce que nul n'est demeuré plus près de Dieu, et plus constamment. Sur la fin de sa vie, sainte Thérèse était entrée en possession d'une

sécurité parfaite, mais elle l'avait achetée par des années d'incertitudes et de souffrances intérieures ; il ne paraît pas que Jean de la Croix ait traversé une crise analogue, rien dans ses écrits n'autorise à le croire. Ses derniers mots, au moment de mourir, révèlent l'absolue conviction de l'œuvre accomplie sans ombre de doute, et résument toute sa vie dans la plus complète humilité par rapport à sa personne, dans la plus complète assurance par rapport à sa foi et aux grâces reçues d'en haut : « J'ignore si j'ai bien mérité du Seigneur, mais je mets la main sur mon cœur et mon cœur est tranquille, j'interroge ma conscience et ma conscience est muette ; j'ai commis bien des fautes, mais involontairement. » Sûr de lui et de son Dieu, il l'est également de son Eglise : la Réforme, qui préoccupe si peu les mystiques espagnols, ne le préoccupe pas du tout. Il est si totalement dominé par l'idée qui vit en lui qu'il ne s'en distingue pas, si l'on peut ainsi parler ; il est, en dépit de tout ce que le mysticisme a de subjectif, le plus impersonnel des mystiques. Je ne sais si l'on citerait un autre exemple, sans en excepter Plotin, d'un effort aussi prodigieux pour échapper au monde et aller à Dieu directement, sans tomber dans l'immoralité, l'idiotisme ou la folie, effort plus prodigieux encore quand il n'a pour point d'appui que l'intuition de la foi, sans aucun secours de la philosophie.

Table :

Table du fac-similé de l'ouvrage *MYSTIQUES ESPAGNOLS Paul Rousselot, 1833 @Boston Library Consortium Member Libraries*. Wellesley College Library